
المرتضى
لمكتبة السودانية

الإسلام

وحقوق الإنسان في السودان

الموقف من التعذيب

كمال الجزولي

الإسلام وحقوق الإنسان في السودان

الموقف من التعذيب

المؤلف:

كمال الجزولي

قانوني، مدافع حقوقي وخبير دستوري

الأمين العام لاتحاد الكتاب

السودانيين (سابقاً)

الناشر:

مشروع الفكر الديمقراطي

سلسلة قراءة من أجل التغيير رقم (25)

مدير البرنامج ومحرر السلسلة:

شمس الدين ضوالبيت

الإخراج الفني:

عبد الكريم عيسى

الطبعة الأولى:

يناير 2015

إهداء السلسلة..

سلسلة 'قراءة من أجل التغيير'..

مهداة إلى طلائع هذا التغيير ووقوده في السودان...

إلى الشباب الذين يحملون شعلة الوعي الثقافي المتقدم...

مما ينكره عليهم سدنة الاستبداد والتخلف..

وإلى النساء السودانيات .. ضحية القهر التاريخي.. وأكبر المستفيدات من التغيير..

وإلى أهل السودان في الهامش.. الذين مهروا الطريق إلى التغيير.. بدماء غزيرة..

وإلى أجيال المفكرين والمثقفين.. والمناضلين.. ونشطاء المجتمع المدني...

الذين قضوا أعمارهم... وضحوا بحرياتهم وحيواتهم فداءاً .. للنهضة والتقدم

إليهم جميعاً سلسلة 'قراءة من أجل التغيير'.

مقدمة المحرر

من المهم أنك تقرأ ..
لكن الأهم هو ماذا تقرأ !

تواصلت نضالات السودانيين ضد الاستعمار والاستبداد بأشكالهما المختلفة، لما يقارب القرنين من الزمان الآن، وذلك منذ أن تصدت جحافلهم للغزو التركي المصري عام 1821. وحققت هذه النضالات انتصارات عديدة في معارك تحرير الوطن من أسر الاحتلال والاستعمار الأجنبي، ثم من براثن الطغيان العسكري والشمولي المحلي. لكن وعلى الرغم من الانتصارات التي تحققت، إلا أن هذه النضالات لم تحقق غاياتها المنشودة في السلام، والحرية، والديمقراطية، والتنمية، والعدالة الاجتماعية، لكافة أرجاء السودان.

على العكس من ذلك تشهد حركة النضال النهضوي السوداني، لعدة عقود الآن، تراجعاً مستمراً في الآفاق والطاقات، وتآكلاً متواصلاً في البنيات الحاضنة للحداثة والتقدم. فقد شهدت البلاد حرباً أهلية عظمى لمعظم سنوات ما بعد الاستقلال، انتهت – بعد أن قضت على الأخضر واليابس– بانفصال جنوب السودان. وقضى الوطن جل سنوات ما بعد الاستقلال في ظل أنظمة شمولية

حرمته نعمة التنفس المطمئن في رحاب الحرية، وتذوق العيش الكريم لمكوناته المتعددة في ظل الديمقراطية. ولم ينجز السودان في مضمار التنمية إلا أقل القليل من ذلك الذي تعد به إمكاناته الذاخرة الوفيرة، ولم يسلم حتي هذا القليل من الانحيازات الجهوية، إبتداءاً، ثم الإهمال وسوء الإدارة والفساد والانهيار في آخر الأمر. وكانت النتيجة هي اشتعال حروب أهلية جديدة، وانتشار العنف في كل مكان في السودان، ليعبرا معاً عن حجم الغبائن، والمظالم، ومقدار الفشل الذي وصلت إليه المشاريع السياسية المتعاقبة.

لقد تحول السؤال عن أسباب الفشل المتواصل الذي ضرب الدولة والمجتمع في السودان، والعنف الذي تفشى في مجتمع كان يفاخر بأنه مجتمع التسامح والتعايش السلمي، والعجز الذي شل النخب السودانية عن أن تحافظ على وحدة التراب السوداني، مثلما فعلت مثيلاتها في غالبية دول القارة الافريقية، حتى وإن عجزت هذه أو تلك من بينها عن تحقيق التنمية المرجوة، أو أخفقت في الوصول إلى نظام ديمقراطي يقوم على قيم العدالة والحكم الراشد– تحول هذا السؤال عن الأسباب ليصبح سؤالاً دائماً، وملحاً، ومقلقاً، بعد أن بلغ فشل المشاريع السياسية، وخطر التمزق والتفتت حداً يهدد بنسف ما تبقى من كيان الدولة والمجتمع في السودان.

لقد خبر المجتمع السوداني، في تاريخه المعاصر، العديد من المشاريع السياسية، والتي بدأت ارهاصاتها مع نشأة طبقة المثقفين الحديثة في السودان، في الربع الأول من القرن الماضي، حين ظهرت النواة الأولى لسلسلة من الإسهامات التنويرية، وبدأت الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي، ومحاربة العادات الضارة، وإلى المواطنة، والتحرر، وتقرير المصير. وكان ذلك مع قيام نادي الخريجين عام 1918، وجمعية الاتحاد السوداني 1920، وجمعية اللواء الأبيض عام 1923. وقد

تواصلت جهود القوى الحديثة والحية في المجتمع السوداني في الموجة الثانية من النضال الوطني، التي أعقبت ثورة 1924، وحتي قيام مؤتمر الخريجين عام 1938، ثم في الموجة الثالثة التي شكلها جيل الحركة الوطنية، والنضال من أجل الاستقلال، والحق في تقرير المصير.

كذلك خبر السودانيون، في مراحل تاريخهم المستقل، تجارب عدة مع أنظمة وطنية للحكم تحمل هي الأخرى ملامح لمشاريع سياسية: بدءاً بالأنظمة الديمقراطية الليبرالية في الفترات (1953 – 1958)، (1964 – 1969)، (1985 – 1989)، ثم حكم الجنرالات في ظل نظام عسكري خالص (1958– 1964)، ثم نظام حكم عسكري مختلط بنظام الحزب (الاشتراكي) الواحد (1969 – 1985)، وحتى نظام الحركة الإسلامية السودانية، ذي الطابع العقائدي العسكري.

وصلت إلى دست الحكم في ظل هذه الأنظمة فصائل من القوى الطائفية، ورجال الإدارة الأهلية، والتجار، والمثقفين الليبراليين، والتكنوقراط عسكريين ومدنيين، والمثقفين العقائديين، والثوار، بل وبعض التنظيمات الاقليمية المسلحة... ولكن ومع تعاقب المراحل والقائمين عليها، إلا أن أياً من المشاريع، أو الشرائح الحاملة لها، لم تتمكن من إحداث الاختراق الذي ينهض بالسودان من الكبوة التي تدرج في أتونها. وعلى الرغم من صحة القول بأن الديمقراطيات لم تحظ بالوقت الكافي للحكم عليها، إلا أن هشاشة نظمها، وضعف جذورها في المجتمع، وعدم قدرتها على الصمود أمام الانقلابات العسكرية، تشكل في حد ذاتها ظاهرة تتطلب الدراسة والتمحيص والبحث في أسبابها.

لقد كانت واحدة من مشكلات السياسة والحكم في السودان: أنها لا تعطي أهمية للدراسة والبحث والفكر. يصدق ذلك على وجه الخصوص عندما تكون

للظواهر السياسية أبعاداً دينية، متعلقة بالفكر الديني، كما هو الحال في السودان.. لذلك تجاهلت مبادرات ومحاولات الاصلاح والتحديث والنهضة – باستثناء المساهمة المهمة للفكر الجمهوري، وعلى الرغم من أشكال المقاومة المختلفة للهامش السوداني – تجاهلت الأبعاد الفكرية للظواهر السياسية، واستندت مشاريعها على السعي لـ 'لصق' منتجات العلم والحداثة على بيئة فكرية وثقافية، لم تكن فقط غير معدة لاحتضان هذه المنتجات، بل تتخذ مكوناتها مسارات وتستبطن آلياتها ديناميات تتعارض وتتناقض جذرياً مع قيم الديمقراطية، وحقوق الإنسان، واستحقاقات التعددية الثقافية للمجتمع السوداني. فلم يكن مستغرباً أن يكون مصير هذه المبادرات هو الفشل، ومصير السودان هو هذه الحالة التي تدهور إليها .

لقد أثبتت مجريات الأمور، ومآلات الأوضاع في السودان أن لغياب الفكر ثمناً فادحاً. هذه هي النتيجة التي ينطلق منها مشروع قراءة من أجل التغيير، في هذا المسعى الهادف للمساهمة في التأسيس لمشروع فكري نهضوي سوداني، يكشف ويسلط الضوء على الأبعاد الفكرية والثقافية للآليات التي تكمن وراء التخلف والاستبداد، بغية تفكيكها، سواء في أشكالها المعلنة، والمستترة، والمسكوت عنها، الشعبية، والسياسية، التقليدية، والمتطرفة. والغرض هو: إزالة العوائق والعقبات، وتمهيد أرضية ثقافية حاضنة وقابلة لتوطين مفردات التقدم والنهضة، هذا من جانب.

من الجانب الآخر يهدف المشروع للإسهام في التعريف بهذه المفردات، بما في ذلك قيم الحرية، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة، واحترام التنوع الثقافي، في صلتها بالدين والثقافة في السودان، والعمل على غرسها، وتوطينها، وتحويلها إلى تيار مجتمعي عام، في الفكر والممارسة السياسية. بصورة مجملة فإن

الهدف الرئيسي للمشروع هو المساهمة في اعادة تأسيس ثقافتنا السياسية على قواعد تعتمد العلم والعقل والتجربة الإنسانية الواعية، وتأخذ بنتائجها، وتعزز وتحقق التنمية، والعدالة الاجتماعية، وتحفز للنهضة والتقدم.

ويصدر مشروع قراءة من أجل التغيير عن قناعة ترى أن على القوى الحية في المجتمع السوداني ألا تدير ظهرها للجوانب الثقافية، وألا تنأى بنفسها عن ساحة الفكر الديني، بدعوى أن الذى يسيطر عليها حالياً هو الفكر الخطأ، فتلك استراتيجية خاطئة أيضاً، لأنها تعزل هذه القوى الحية، وتحول بينها وبين الوصول إلى قواعدها الطبيعية. لقد أكدت التجربة والمعارف الإنسانية أهمية العوامل الثقافية، والدينية منها على وجه الخصوص، في تشكيل الفكر والسلوك والممارسة، بوصفها أعظم أركان القوة الإنسانية تأثيرا في الناس، بما يمكن أن تستثيره من عواطف جياشة وعاصفة، يمكن أن تكون مدمرة أحيانًا، والمجتمع السوداني ليس استثناءاً من هذا.

بدلاً من ترك ساحة الفكر للسلفية الدينية، يسعى مشروع قراءة من أجل التغيير، إلى المساهمة في ايصال منظومة فكرية بديلة إلى عامة الناس، تحل محل المنظومة الحالية، التي عجزت مكوناتها عن مجابهة التحديات المستجدة، والتعامل مع التطورات الحادثة، وعن إيجاد حلول للإشكالات المجتمعية، وهي عملية برهنت التجارب الإنسانية أنها لا يمكن أن تأتي إلا من داخل تراثهم. ذلك أن القدرة على امتلاك ناصية العقلانية والحداثة والتقدم تتطلب تبيئتها وتأصيلها في هذا التراث، واقامة الجسور مع اللحظات الحية، والشعلات المنيرة في هذا التراث. فالحكمة المتوارثة هي: نعم، قد يزحزح الإيمان الجبال، ولكن المعرفة العلمية والصدق التاريخي وحدهما القادران على زحزحته إلى المكان السليم.

ويجئ تصميم مشروع قراءة من اجل التغيير بصورة ترجو أن تعيد الاعتبار لحلقات القراءة، والحوارات الفكرية، خاصة في أوساط المرأة والطلاب والشباب وقطاعات المهمشين، وإحياء الدور الهام الذى لعبته هذه الحلقات والجمعيات العديدة، وعلى رأسها جمعيتي ابي روف والموردة، في العاصمة والمدن الأخرى، في السنوات العجاف، التى أعقبت القضاء على ثورة 1924م، وبحيث تشكل سلسلة اصداراته، في مجموعها، مخططاً استراتيجياً، نرجو أن تكون مكوناته هي لبنات المشروع النهضوي السوداني القادم، بإذن وتوفيق العليم الحكيم.

شمس الدين ضوالبيت

المحرر

10/ فبراير/ 2013م

فهرس المحتويات

إلى ذكرى الرّشيد نايل

[رُفِعَ عَنْ أمَّتي الخَطَأُ والنِّسْيَانُ ومَا استكْرِهُوا عليهِ]

حديث شريف

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "ليس الرَّجل بمأمون على نفسه إن أجعته أو أخفته أو حبسته أن يُقرَّ على نفسه". وقد جئ إليه بمن اعترف على نفسه بسرقة، فقال: "ما أرى يد الرَّجل بسارق"؛ فقال الرَّجل: "والله ما أنا بسارق، ولكنهم تهدَّدوني"، فخلى سبيله ولم يُقِم عليه الحد. ويؤثر عن عبد الله بن مسعود قوله: "ما مِن ذي سلطان يريد أن يكلفني كلاماً يدرأ عنى سوطاً أو سوطين إلا كنت متكلماً به".

(1) قطرة في محيط المناصرة

(1/1) لـئن كـان ضـمير الإنسـان السَّـويّ يقشـعرُّ رعبـاً حـين يعلـم أن منـاهج التحقيق الجّنائي في الماضي كانت تَعتبر تعريض المتهم للنَّار، أو إلقاءه في اليمِّ مكتوفاً، أو تركه فريسة للوحوش، أو إرغامه على تجرُّع السُّم، من الوسائل "المشروعة" لاختبار براءته في ما لو لم يحترق، أو يغرق، أو تلتهمه الوحوش، أو يمزِّق السُّمُّ إمعاءه، فإن دواخل هذا الإنسان السَّوىّ لترتجُّ أيضاً، حدَّ الزلزلة، حين يستفيق على حقيقة أخرى، ربَّما أكثر بشاعة، وهي أنه ما زال يعيش، إلى اليوم، في عالم يتعرَّض الكثير من رجاله ونسائه سنوياً، وفي أكثر من مائة بلد على الأقل، والسُّودان أحدها للأسف الشَّديد، لمثل هذه الأساليب الوضيعة في انتزاع "اعترافاتهم"، والوسائل الخسيسة في "الحصول" منهم على "شئ ما"!

(2/1) ولك أن تتصوَّر مشهد هؤلاء الضَّحايا يُساقون سوقاً، بكعوب البنادق، وألسنة السِّياط، معصوبي الأعين، موثقي الأطراف، مكبِّين على وجوههم،

في أقبية معتمة تنشع منها الروائح الزنخة والرطوبة الملحيَّة، وزنازين ضيِّقة تكلست الحياة في جنباتها الخانقة، حيث يسيل الدَّمُ على الأجساد مع العرق، ويخالط لطعات الصديد، والمخاط، والغائط، فوق أرضها الصُّلبة العارية، وجُدُرها الصَّخريَّة الشَّائهة! وليس نادراً ما يخرج مَن تُكتب له معجزة حياة أخرى منها ميتاً في الأحياء، محضَ شبح هائم، مهشَّم الدَّواخل، مثخناً بجراح الرُّوح والبدن، متوجِّساً حتى من ظله، يلتمس الأمان في الصَّمت المطبق، وفي العزلة عن الآخرين، يحاول اتِّقاء بهرة الشَّمس السَّاطعة بكفٍّ راجفة، فوق عينين كابيتين، يترقرق في محاجرهما دمع زئبقيٌّ، ولا يجرؤ حتَّى على الهمس بما رأى أو سمع في ذلك البرزخ الخُرافيِّ بين الحياة والموت!

(3/1) يقع كلُّ ذلك، بل وأبشع منه، حين لا يقيم "المُحقق" اعتباراً لرادع "خارجي" من رقابة دستوريَّة تكفُّ يده الغليظة عن مثل هذا العبث بحياة الناس، وتزجر نفسه المعتمة عن الاستهانة بكرامتهم على هذا النحو، ولا يتوقع مساءلة قضائيَّة صارمة، أو حتى إداريَّة منضبطة، تلزمه جادَّة المناهج الحديثة التي راكمتها قرون من التطوُّر المعرفيِّ في حقل العلوم القانونيَّة، وسيَّجتها بالمعايير الدوليَّة لضمانات حقوق الإنسان، وأشراط المحاكمة العادلة؛ دَعْ أن يفتقر هذا "المُحقق" الهمام لمعرفة وتربية تستنهضان في "دواخله" وازعاً من دين يجلو لديه خُلقاً وشعوراً ذاتيَّاً قويَّاً يحول دون استقوائه، في لحظةٍ ما، بسلطةٍ ما، لقهر مستضعف ما، حالة كونه محضَ كتلة آدميَّة بلا حَوْل ولا طوْل، زائغ النظرات، مسحوق الأعصاب، واجف الفرائص، يابس الشَّفتين، مغلول اليدين، منزوعاً، قسراً،

من سياق حياته الطبيعيَّة، كما تُنزع ورقة بالية من دفتر قديم، ومغموراً، حتى فروة رأسه، في لجج من الرُّعب السَّاحِق، والذُّلِّ الماحِق، والألم المُمِض!

(4/1) هذا الوازع "الداخليّ"، في احتماله "العقدي"، على وجه الخصوص، وبالتركيز، بالأخص، على نموذج "الإسلام" كآليَّة للمناصرة ضدَّ التعذيب، هو محور هذه الورقة❖ التي قدِّمت، ابتداءً، في الاحتفال بالسادس والعشرين من يونيو 2005م، اليوم العالمي لمناهضة التعذيب. لكن، ولأن احتفالاً واحداً لا يكفي، بالقطع، كما ولا تكفي، يقيناً، منظمة واحدة من منظمات المجتمع المدني للقيام بالجُّهد المطلوب؛ فإن غاية ما تطمح إليه الورقة هو أن تشكل قطرة في محيط المناصرة المطلوب بذلها في هذا الاتجاه. فمع أن ممارسة التعذيب، بشتى صنوفه وأشكاله الجّسديَّة والمعنويَّة، ظلت شائعة في السُّودان، على مرِّ العهود والأنظمة السِّياسيَّة، الشُّموليَّة بالأخص، كوسيلة تقليديَّة لانتزاع الاعترافات من المتهمين والمقبوض عليهم، إلا أن هذه الممارسة البغيضة، إنسانيَّاً ودينيَّاً، تفاقمت بصورة منهجيَّة خلال العقدين الماضيين، وبوجه مخصوص ضدَّ المعارضين السياسيين، مِمَّا يستوجب الاحتجاج عليها بمختلف الصيغ والأشكال الثقافيَّة، بما في ذلك الصيغ والأشكال العقديَّة.

(2) التعذيب في التاريخ البشري

(1/2) وإذن فالتعذيب قديم قدم انقسام المجتمع الإنساني إلى طبقات اجتماعيَّة مصطرعة، وإلى أقليَّات حاكمة وأغلبيَّات محكومة. فقد كان المشتبه فيه، كما سلفت الإشارة، يُعرَّض، في العصور السَّحيقة، للوحوش وغيرها من الأشياء الضَّارة، فإنْ كان بريئاً فإنَّ الآلهة سوف تنجيه! وقد اعتُمِد هذا النظام، في وقت لاحق، في القانون الإنجليزي القديم، تحت مصطلح "قضاء الرب *Judicium Del* أو *Judgement of God*"، مثلما كان يُطلق على نظام المحاكمة الذى يطبق بموجبه مصطلح "*Ordeal*"، في معنى "المِحْنَة!" أو "المحاكمة بالتعذيب!"، وهى نوعان: أحدهما "تعذيب النار *Fire Ordeal*!" بأن يُجبر المتهم على الإمساك بقطعة حديد مُحمَّاة في النار حدَّ الاحمرار والتوهُّج، أو السَّير حافى القدمين ، معصوب العينين، على قطع من الحديد المُحمَّى بذات الدرجة! أما الآخر فيتفرَّع بطريقتين: الأولى "اختبار الماء الساخن *Hot Water Ordeal*!" بإغراق ذراع المتهم في

مـاء يغلـى، فـإن سَـلِمَتْ ثبـتـت بـراءتـه! والأخـرى "إختبـار الماء البـارد Cold Water Ordeal !" بإلقائه مكتوفاً في يمٍّ نهر أو بحيرة، فـإن هـبـط إلى القـاع كـان ذلـك "دلـيلاً كـاملاً!"علـى إدانتـه (محمـد محـى الـدين عـوض، ص 18). وفى صور أخرى لهذا النظام كان المتهم يُجبر علـى تعـاطى السُّم، أو وضع لسانه على النار، فإن كان بريئاً فلـن يـؤثر فيـه السُّم أو تحـرق لسـانه النار! (أحمد نشأت، ص 22).

(2/2) وكـانـت أشـكال مـن هـذا النـظـام معروفـة لـدى عـرب الجـاهليَّـة، حيـث كـان المشتبه فيه يُعَرَّض، مثلاً، بعد تحليفه، إلى طاسة مُحَمَّاة في النار، ثم يُرغم علـى لعقهـا بلسـانه، فـإن كـان بريئـاً لم يُصب بسـوء! وكـان الرجـل الـذى يَعرض النار على المتهم الحالف يُسمَّى "المُهَوِّل". وفى إحدى قصائده يصوِّر أوس بن حجر حماراً وحشيَّاً يشيح بوجهه عن الشَّمس بقوله:

إذا استقبلتهُ الشَّمسُ صدَّ بوجههِ

كما صـدَّ عن نار المُهَوِّل حـالفُ

وما يزال هذا النظام معروفاً وسط الكثير مـن المجتمعـات البدويَّـة، كمـا في صحراء سيناء مثلاً (أحمد موسى سالم، ص 191).

(3/2) وعنـد قدمـاء المصريين أيضاً كـان التعذيب مـن الوسـائل "المشروعة!" لحمـل المشـتبه فـيهم علـى الاعـتراف. ففـي عهـد الأسـرة العشـرين ، خـلال القـرن الحادى عشر قبل الميلاد، كـان المتهم يمثـل أمـام "تمثـال!" الإلـه آمـون الـذي كان يُستفتى في المسائل الجِّنائيَّة، فيسرد رئـيس الكهنـة الوقـائع، ثـم يسـأل "التمثـال!" عمَّـا إذا كـان ذلـك المتهم بريئـاً، فـإن هـزَّ رأسـه بالإيجـاب أخلـى

سبيل المتهم! أما إذا لم يفعل فإن المتهم، حالَ إصراره على الإنكار، يُعاد إلى السِّجن لتعذيبه حتَّى يعترف! وكان المتهم يُرغم، قبل مثوله أمام التمثال، على أداء قسم نصُّه: "لئن كذبت لأعودنَّ إلى السِّجن ولأسلمنَّ إلى الحرَّاس"! ومن ثمَّ فإن خياره الغالب كان الاعتراف تفادياً للتعذيب (سامى حسن نشأت، ص 19).

(4/2) ومارس الإغريق القدماء كذلك نظام تعذيب المتهم، وقد أرسى أرسطو أساسه الفلسفي معتبراً إياه "خير وسيلة!" للحصول على الاعتراف. كما مارسه الرومان أيضاً، لا سيَّما في أواخر عصر الجمهوريَّة، حيث كان مقصوراً، أول أمره، على الأرقاء وأهل المستعمرات، ثم ما لبث أن طال المواطنين الرومانيين أنفسهم، في جرائم الخيانة العظمى، مع مطالع الحقبة الامبراطوريَّة، قبل أن يُصار إلى تطبيقه في كلِّ الأحوال. والغالب أن نظام "الاستجواب مع التعذيب" هو، في أصله، نظام روماني. وقد امتدَّ الزمن الذي اعتبر التعذيب خلاله وسيلة مشروعة حتى الثورة البرجوازيَّة العظمى في فرنسا عام 1789م.

(5/2) وفى ملابسات المواجهة التي احتدمت بين العلماء والإكليروس الكنسي، في التاريخ القروسطي الأوربي، استخدم التعذيب كوسيلة للحصول على الاعتراف، سواء في النظام الاتهامي الذي ساد لاحقاً في إنجلترا وأمريكا وسائر البلدان التي نهلت من القانون الأنجلوسكسوني، أو في نظام التحقيق الفرنسي "القاري *Continental*". ففي إنجلترا كان الاعتراف ينتزع، خلال القرون الأربعة عشر الأولى للميلاد، بالتعذيب؛ ومع ذلك كان مقبولاً أمام القضاء (*Nokes; G.D. An Introduction to Evidence, p. 293*). وكانت الطريقة السائدة هي أن يُلقى بالمتهم، وهو

شبه عار، في كهف مظلم تحت الأرض، ويوضع ثقل من الحديد فوق جسده، ولا يُقدَّم له سوى الخبز الفاسد والماء الآسن حتى يعترف أو يقضي نحبه! (لواء محمود عبد الرحيم، ص 11).

(6/2) ومنذ القرن الثالث عشر الميلادي بدأت في الانتشار في أوربا، وبخاصَّة في إيطاليا، المحاكم سيِّئة الصِّيت التي دخلت التاريخ تحت عنوان "محاكم التفتيش *Inquisition*"، بدعوى ملاحقة الهراطقة باسم الكنيسة الكاثوليكيَّة، على حين كانت، في حقيقتها، واحدة من أبشع صفحات الاستهداف للفكر السِّياسي المعارض للإقطاع آنذاك. وقد اتخذت تلك المحاكم شكل المؤسَّسات القضائيَّة المستقلة عن جهاز الدَّولة ، والتي تتبع مباشرة للبابا وممثليه. وبلغت أوج نشاطها خلال القرنين الخامس عشر والسَّادس عشر الميلاديين، وأشاعت، بإجراءاتها السِّريَّة، الرُّعب والفزع على أوسع نطاق (التاريخ الشَّامل للعالم "بالرُّوسيَّة"، ص 398). وقد صارت دلالة مصطلح "محاكم التفتيش" تنسحب، في ما بعد، على كل تحقيق جزافي *arbitrary*، أو محاكمة لا تقيم اعتباراً لحقوق الإنسان الأساسيَّة ، وبخاصة متهمي الرأي والضمير.

(7/2) هكذا نستطيع أن نلمح، بوضوح، أن تاريخ المجتمعات البشريَّة، من أقدمها وأكثرها بدائيَّة وحتَّى عقابيل القرون الوسطى، مرزوءٌ إلى حدٍّ فاجع، في أوربا نفسها التي ملكت العالم بأسره في عصر الاستعمار التقليدي، وفرضت مركزويَّتها الحضاريَّة والثقافيَّة عليه، بسيرة التعذيب كوسيلة لانتزاع الاعتراف. وللمزيد من الدقة فقد اعتبرت هذه الممارسة اللاإنسانيَّة، طوال الحقبة الممتدَّة من القرن الثاني عشر الميلادي وحتى الثورة الفرنسيَّة أواخر القرن الثامن عشر، من النظم الإجرائيَّة الطبيعيَّة

في التشريعات الأوربيَّة. فحيثما عجز الاتهام عن الحصول على أدلة حاسمة، أو بالأحرى حيثما لم يستطع المحقق "أن يحصُل من المتهم على شئ"، حسب تعبير "الأمر الملكي الفرنسي لسنة 1539م"، فإن اللجوء إلى التعذيب كان يقع ضربة لازب، كأمر عاديٍّ بالنسبة للذِّهن العام في تلك الدَّرجة من تطور الفكر والوعى الاجتماعيين الأوربيين. وكانت لكلِّ إقليم طرقه في التعذيب، ولكل محكمة أساليبها الخاصَّة التي تعرف بها. فقد قضى "الأمر الملكي الفرنسي لسنة 1670م"، مثلاً، بأن يُستجوب المتهم ثلاث مرَّات: قبل التعذيب، وأثناءه، وبعده. وسُمِّى هذا الأخير بـ "استجواب المرتبة" نسبة إلى "المرتبة" التي كان المتهم يُطرحُ عليها بعد عمليَّة التعذيب! وكان يُطلق على الاستجواب كله بمراحله الثلاث "الاستجواب التحضيري *Question Preparatoire*"، تمييزاً له عن استجواب تعذيبي آخر اصطلِح عليه بـ "الاستجواب النهائي *Question Definitive*"، وهو الذى يخضع له المحكوم عليه بالإعدام للحصول منه، بعد صدور الحكم، على بيانات ضد شركائه *accomplices* (سامى صادق الملا، ص 8. وانظر أيضاً: *Encyclopedia Britannica, p. 314*).

(8/2) لكن، ولكون ".. التعذيب لا دين ولا مذهب ولا مبدأ له، وأن كلَّ من يُلبسه ثوب عقيدة أو أيديولوجيا إنما يفعل ذلك لإشباع روح العدوانيَّة عنده، ولإلغاء مفهوم الكرامة عند من يخالفه الرأي أو المعتقد" (هيثم مناع ؛ الضحيَّة والجلاد، ص 36)، ورغم أن التعذيب ما يزال "مزروعاً في معظم الثقافات البشريَّة التي لم تجر بعد إعادة النظر في مكوِّناتها بشكل يستهدف أنسنتها" (المصدر، ص 33)، فإن النزعة التي سادت، مع ذلك، تدريجيَّاً، عبر المسيرة الطويلة المعقدة لهذه المجتمعات على مدارج استكمال

أشـراطها الإنسـانيَّة، مدفوعـة بـواعز القـيم المعتقديَّـة مـن جهـة، والثقافـة المستندة إلى الفطرة السَّليمة من الجهة الأخرى، وكأثر من تفاقم مشاعر الحرج التشريعي جرَّاء ذلك التاريخ المُثقل بالأوزار، هي اعتبار "الأصل" في "الاعـتراف" أنـه دليـل مشـوب بالشُّبهات، ومـن ثـمَّ الاتجـاه نحـو تـوطين استبشـاعه في ثقافـة حقـوق الإنسـان، والتقليـل مـن أهميَّتـه في كـلٍّ مـن القـانون والممارسـة القضـائيَّة. ومـن المهـم أن نشـير هنـا إلى أن الحـرج التَّشريعي لم يقتصر، فحسب، على موضوعة "الاعتراف" المنتزع عن طريق "التعذيب"، بل وعلى موضوعة "التعذيب" نفسه بوجه عام. ولعلَّ من أهم الآثار التاريخيَّة الباكرة لذلك وثيقة الحقوق الإنجليزيَّة لسنة 1689م "*The English Bill of Rights*" التي حظرت "المعاملة الوحشية" للإنسان، من حيث هي، بصورة مطلقة، وبجميع أشكالها وأغراضها.

(3) مناهضة التعذيب في الشرعة الدولية

(1/3) هكذا قطعت البشريَّة رحلة شاقة باتجاه وضع قضية "مناهضة التعذيب" في قلب أولويَّاتها. وقد تعيَّن عليها أن تفعل ذلك من فوق كلِّ الرهق الثقيل الذي عانته ردحاً طويلاً من الزمن، والأوزار الكثيفة التي ناء بها ضميرها تاريخاً بأكمله. وقد جاء إنشاء "الأمم المتحدة"، تحت رايات المفاهيم الجديدة للحريَّة والديموقراطيَّة بعد الحرب الثانية، محطة مهمَّة في تلك الرحلة، حيث أصدرت الجَّمعيَّة العامَّة، في 10 ديسمبر 1948م، "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" الذي تنصُّ المادة/5 منه على حظر تعريض أيِّ إنسان للتعذيب أو الحط من كرامته.

(2/3) ولئن لم تكن لذلك "الإعلان" صفة إلزاميَّة، فقد رفدت الجَّمعيَّة العامَّة، في 16 ديسمبر 1966م، ما اتخذ، لاحقاً، مصطلح "الشِّرعة الدَّوليَّة لحقوق الإنسان" بوثيقتين أساسيَّتين ذواتي صفة إلزاميَّة:

الوثيقة الأولى: هي "العهد الدَّولي للحقوق المدنيَّة والسِّياسيَّة" الذي دخل حيِّز التنفيذ في 23 مارس 1976م، وتنص المادة/7 منه على عدم جواز إخضاع أيِّ فرد للتعذيب أو لأيَّة معاملة قاسية أو غير إنسانيَّة أو مهينة. وكذلك تنص المادة/ 2/3 منه على التزام كل دولة طرف فيه بأن تكفل لكل فرد تقع عليه مثل هذه الاعتداءات علاجاً فعَّالاً لحالته بوساطة السُّلطات القضائيَّة أو الإداريَّة أو أيَّة سلطة أخرى مختصَّة، وأن تضمن تنفيذ ذلك العلاج. كما تنص المادة/14 منه على عدم إلزام أيِّ متهم بالشِّهادة ضدَّ نفسه أو الاعتراف بأنه مذنب.

أما الوثيقة الثانية: فهي "البروتوكول الاختياري الثاني الملحق بالعهد الدولي للحقوق المدنيَّة والسِّياسيَّة"، والذي دخل حيِّز التنفيذ، هو الآخر، في 23 مارس 1976م، وتنص المادة/1 منه على وجوب إقرار كلِّ دولة طرف فيه، وبالضَّرورة في العهد، باختصاص (اللجنة الدَّوليَّة لحقوق الإنسان)**، المنشأة بموجب المادة/28 من العهد، باستلام ودراسة تبليغات الأفراد الخاضعين لولاية تلك الدَّولة مِمَّن يدَّعون أنهم ضحايا انتهاكها لأيٍّ من الحقوق المبيَّنة في العهد. كما تنص المادة/2 منه على حقِّ هؤلاء الأفراد في هذا التبليغ.

(3/3) وفي 9 ديسمبر 1975م اعتمدت الجمعيَّة العامَّة "إعلان حماية جميع الأشخاص من التعرُّض للتعذيب وغيره من ضروب المعاملة والعقوبة القاسية أو اللاإنسانيَّة أو المهينة"، وذلك بموجب قرارها رقم/3452 (د ـ 30). وقد جرى تعريف "التعذيب" في هذا "الإعلان" بأنه: "كلُّ فعل

يُنزل بشخص، عن عمدٍ، ألماً أو أنواعاً حادة من العذاب، بدنيَّة كانت أو ذهنيَّة، وذلك من جانب موظفين عموميين، أو بتحريض منهم، بهدف الحصول منه، بصفة خاصة، أو من شخص ثالث، على معلومات أو اعترافات، أو معاقبته على فعل ارتكبه، أو يُشتبه في أنه ارتكبه، أو تخويفه، أو تخويف أشخاص آخرين".

ويذهب فقهاء القانون الجنّائي الدَّولي إلى أن التعذيب، بهذا المفهوم، غير مبرَّر، لا من الناحية الأخلاقيَّة، ولا من الناحية القانونيَّة، علاوة على كونه بلا طائل من الناحية العمليَّة، حيث لا تنتج عنه ، في الغالب، سوى أقوال ومعلومات زائفة. فلئن كان من السَّهل إرغام شخص على الكلام، فليس من السَّهل إرغامه على قول الحقيقة. ومن ثمَّ ، فإن أيَّ تأثير على المتهم، سواء بالعنف، أو الوعد، أو الوعيد، إنما يُعيب إرادته، فيُفسد اعترافه (محمود محمود مصطفى، المجلة الدَّوليَّة لقانون العقوبات، ع/ 1953م، ص 194). كذلك حدَّد "الإعلان" وجوب معاملة الأشخاص المقبوض عليهم باتساق مع قواعد الحدِّ الأدنى المعياريَّة لمعاملة السُّجناء *Standard Minimum Rules for the Treatment of Prisoners* الصادرة عن (مؤتمر الأمم المتحدة الأول بجنيف لمنع الجَّريمة ومعاملة المجرمين، 1955م)، والتي اعتمدت من قِبَل (المجلس الاقتصادي/ الاجتماعي للأمم المتحدة) عام 1957م.

(4/3) وفى قرارها رقم/32/62 الصادر بتاريخ 8 ديسمبر 1977م طلبت الجَّمعيَّة العامَّة من (اللجنة الدوليَّة لحقوق الإنسان) إعداد مشروع لتحويل "الإعلان" إلى "اتفاقيَّة"، ثم عادت وطلبت منها، أيضاً، في قرارها رقم/38/119 بتاريخ 16 ديسمبر 1983م، أن تستكمل، كأولويَّة قصوى،

صياغة مشروع تلك "الاتفاقيَّة" في الدَّورة الأربعين للجنة، وإيداعه طاولة الجمعيَّة العامَّة في دورتها التاسعة والثلاثين، بما يتضمن الأحكام التي تنص على تنفيذها تنفيذاً فعَّالاً. وبالفعل أحالت "اللجنة"، بموجب قرارها رقم/1984/21 بتاريخ 6 مارس 1984م، نص "الاتفاقيَّة" المطلوبة إلى الجمعيَّة العامَّة التي أجازتها في 10 ديسمبر 1984م، فدخلت حيِّز التنفيذ بعد ذلك بعام ونصف، في 26 يونيو 1986م، وهو التاريخ الذي اعتمدته الجمعيَّة العامَّة، في ديسمبر 1997م، يوماً عالميَّاً لمناهضة التعذيب.

(5/3) وتنقسم "الاتفاقيَّة" إلى قسمين:

الأول: يتضمَّن تعريف التعذيب، والتزام كلِّ دولة طرف في الاتفاقيَّة بتحريمه، والمعاقبة على ارتكابه، وما إلى ذلك.

أما الثاني: فينص على إنشاء لجنة خاصَّة بمناهضة التعذيب، وينظم اختصاصاتها، وصلاحيَّاتها، وامتيازاتها، وطريقة انتخابها، وإجراءات تلقيها المعلومات والشكاوى من الأفراد حول الانتهاكات التي يتعرَّضون لها، وإشرافها على إنصاف الضحايا، وتعويضهم، وما إلى ذلك.

(6/3) وهكذا فإن اهتمام القانون الدَّولي العام بحقوق الإنسان، خصوصاً من زاوية مناهضة التعذيب، آخذ في الازدياد عبر شبكة من الإعلانات، والعهود، والاتفاقيَّات، والمواثيق، والأجهزة الدَّوليَّة والإقليميَّة، والمنظمات غير الحكوميَّة *NGOs* والحكوميَّة *GONGOs*، إلى الحدِّ الذي أصبح فيه القانون الدَّولي يعتبر التعذيب من أخطر الجرَّائم، ويُدرج حظره ضمن "القواعد الآمرة *Jus cogens* أو *peremptory norms of general*

"*international law*"، وإلى الدرجة التي أصبح فيها هذا الاهتمام، مضافاً إليه الاهتمام الآخذ في الازدياد مؤخراً، أيضاً، بقضايا السَّلام، وحماية البيئة، وحقِّ التنمية .. الخ، أو ما أصبح يُعرف بالجِّيل الثالث من حقوق الإنسان، بمثابة التكريس المركَّز لعصارة ما تمَّ إنجازه، أصلاً، بالنسبة لحقوق الجِّيل الأول "الحقوق المدنيَّة والسِّياسيَّة"، والجِّيل الثاني "الحقوق الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة".

(7/3) ومع أن السُّودان لم يوقِّع على "اتفاقيَّة مناهضة التَّعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانيَّة أو المهينة لسنة 1984م"، إلا أنه صادق على عدة معاهدات دوليَّة أخرى تحظر التعذيب، بما في ذلك "العهد الدولي للحقوق المدنيَّة والسِّياسيَّة لسنة 1966م (*ICCPR*)، الذي انضم إليه في العام 1986م، وكذلك الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشُّعوب لسنة1981م، فضلاً عن اتفاقيَّة السَّلام الشَّامل CPA لسنة 2005م، والتي انبنى عليها دستور السُّودان الانتقالي لسنة 2005م، حيث تنصُّ المادَّة/3/27 منه على اعتبار هذه الاتفاقيَّات الدَّوليَّة جزءاً لا يتجزأ من هذا الدُّستور، تكفي، بمجرَّدها، لإلزام السُّودان، دوليَّاً، بمناهضة التَّعذيب، دَعْ المادَّة/ 33 من الدُّستور التي تنصُّ، مباشرة، على انه "يجب ألا يعرَّض أيُّ شخص للتعذيب أو المعاملة الوحشيَّة او اللاإنسانيَّة أو الحاطَّة بالكرامة"، وذلك على الرغم من النُّصوص التي تتَّسم بالتناقض في التَّشريع السُّوداني من وجهين؛ حيث تتناقض هذه النُّصوص، من وجهٍ، مع إباحة القانون الجِّنائي السُّوداني للعقوبات البدنيَّة القاسية والمهينة باعتبارها عقوبات "شرعيَّة"، كما وتتناقض هذه "الإباحة" على صعيد

"التشريع" مع "التَّجميد" الملحوظ لهذه العقوبات البدنيَّة، عمليَّاً، على صعيد "التطبيق"!

(8/3) تجدر، أيضاً، الإشارة، في هذا السِّياق، إلى تلوُّث التشريع السُّوداني بتناقض آخر، باسم "الشَّريعة الإسلاميَّة"، مع تلك النصوص التي تشكل التزامات دستوريَّة ودوليَّة. فالمادَّة/1/10 من "قانون الإثبات لسنة 1994م "تنصُّ على عدم ردِّ البينة "لمجرَّد أنه تمَّ الحصول عليها بإجراء غير صحيح"! وهو نصٌّ مستمدٌّ من المادة/11 من "قانون الإثبات لسنة 1983م"، ضمن قوانين سبتمبر الشهيرة، سيِّئة السُّمعة، لسنة 1983م والتي جرى إصدارها، آنذاك، بعناوين "إسلامية". وتبدو المفارقة صارخة، هنا، عندما نقارن هذه النصوص المنسوبة، زوراً وبهتاناً، إلى الإسلام، بالممارسة القضائية الوضيئة التي كانت تشعُّ عدالة، قبل صدور ما يُسمى بـ "قوانين الشَّريعة"، بل حتَّى قبل تدوين *codification* قانون الإثبات السُّوداني بسنوات طوال، من سنخ قضاء المحكمة العليا، في سابقة "حكومة السُّودان ضد بابكر محمد بابكر 1967م"، والذي أسَّسته على القاعدة الذَّهبيَّة القائلة بأن "ما بني على باطل فهو باطل"، فرفضت قبول البينة المتحصَّل عليها بطريقة غير قانونيَّة.

(4) الحماية: ما بين القانون والثقافة

(1/4) مع كلِّ ما بذلت الإنسانيَّة، حتى الآن، كي تتجاوز محنة "التعذيب والمعاملة الوحشيَّة، المهينة، الحاطَّة بالكرامة"، فإنه ما يزال ثمَّة المزيد، في ما يبدو، مِمَّا يُنتظر منها بذله من جهد بطوليٍّ، قبل أن تتحقق تماماً من أنها استطاعت أن تمحوَ، نهائيَّاً، هذه الوصمة من على جبينها. وهذا الجَّهد المطلوب متعدِّد الأوجه، رحبُ المجالات، ثريُّ الاحتمالات، لا سيَّما وأن المجرى العام للعلاقات الدوليَّة والقانون الدَّولي لم يعُد يصبُّ باتجاه صَوْن حقوق "الدُّول" فحسب، كما كان الأمر في السَّابق، بل باتجاه المزيد من حشد التضامن والتعاون الدَّوليين في سبيل ضمان أن يتمتع كلُّ "فرد" على حدة بكامل حريَّاته العامَّة وحقوقه الأساسيَّة، سواء كان ذلك في أزمنة السِّلم أو أزمنة الحرب *(Igor Bishchenko, p. 16)*.

(2/4) لكن من الخطل تصوُّر هذا الجهد محصوراً فقط في أبهاء الأمم المتحدة وأروقة منظماتها، أو في قنوات العلاقات الدِّبلوماسيَّة وحدها، أو حتى في

أطر النشاط الذي تبذله منظمات المجتمع المدني المحليَّة والعالميَّة من أجل حماية المستضعَفين بالكشف عن هذه الممارسات متى وقعت، وملاحقة مرتكبيها أينما وجدوا، ونشر الوعى العام بحقوق الإنسان، وما رتبته وترتبه منجزات التعاون الدَّولي من معايير واجبة المراعاة على هذا الصعيد. فذلك كله مِمَّا يندرج ضمن مؤسَّسة "القانون". على أن الأعمق أثراً من "القانون"، على أهميَّته الفائقة، هو "الثقافة". الأوَّل ترتيب خارجي، بينما تنبع الأخرى من صميم الدَّاخل. فلئن كان التواثق في سياق التعاون والتضامن بين الدُّول هو مصدر القاعدة القانونيَّة الدَّوليَّة الملزمة، فإن الواعز الذَّاتي، النابع من ديناميَّات العقل والوجدان الجمعيَّين، يظلُّ هو مكمن قوَّة الثقافة الشعبيَّة أو الحديثة، والتي غالباً ما تتشكل لدى مختلف الشُّعوب والجَّماعات على منظومات نضيدة من شتَّى ترميزات القيم الدِّينيَّة الخيِّرة، والمُثُل المتأصِّلة في صميم الفطرة الإنسانيَّة السَّليمة. بل إن القاعدة القانونيَّة نفسها لا تحظى بالاحترام اللائق، ولا تشتغل بالكفاءة المرغوب فيها، إنْ تنافرت وبنية هذا العقل وذلك الوجدان.
ومن نافلة القول إن هذه البنية قد بلغت حدّاً من التطوُّر والرُّقىِّ، في العصر الحديث، بما يكفى لاستبشاع التعذيب في أيَّة صورة وقع، بصرف النظر عن اختلاف الألسن والثقافات، أو تعدُّد الأعراق والسُّحنات. من هنا تجئ دعوتنا إلى ضرورة الانتباه لأهميَّة إثراء خطاب الحركة المدنيَّة، بالأخص على صعيد المناصرة الواجبة لجهود مناهضة التعذيب، بما يعكس خصوصيَّة نظرة مختلف الأديان والمعتقدات والثقافات في بلادنا لهذه الممارسة اللاإنسانيَّة البشعة، ويُكرِّس، في المحصلة النهائيَّة، للمواقف الأخلاقيَّة منها لدى مفردات منظومة التعدُّد والتنوِّع السُّودانيَّين.

(3/4) وثمَّة، أيضاً، ما ينبغي الانتباه إليه جيِّداً على هذا الصعيد، وهو أن حقيقة القوامات المتنوِّعة لما يُطلق عليه مجازاً "الثقافة السُّودانيَّة" إنَّما تعنى، منطقيَّاً، وفي نفس الوقت، حقيقة القوامات المتنوِّعة لظاهرة "المثقف السُّوداني". بعبارة أخرى، من غير الممكن تصوُّر "التنوُّع" لجهة الثقافة، مع توهُّم "الواحديَّة"، في الوقت ذاته، لجهة "المثقف"! من ثمَّ، ولأن ادِّعاء أيَّما مثقف سوداني القدرة على "تمثُّل" و"تمثيل" جماع الثقافات السُّودانيَّة لا يعدو كونه ضرباً من التنطع الأجوف، فيجدر التفكير، بدلاً من ذلك، في جدوى استنفار مثقفي التكوينات القوميَّة والقبليَّة المختلفة في بلادنا للإسهام في هذا الجَّهد المطلوب لبعث واستنهاض الجَّوهر العقدي ـ الثقافي لدى هذه التكوينات على صعيد الموقف من التعذيب تحديداً. ففي أساس كلِّ دين حكمته النبيلة المقدَّسة، وفى جذر كلِّ ثقافة عنصرها الإنساني الرفيع. من هذا المنطلق يركز هذا الكتيِّب، من موقع الثقافة العقديَّة للجَّماعة المستعربة المسلمة في السُّودان، على موقف الإسلام من هذه الممارسة، لا باعتباره، فحسب، دين هذه الجَّماعة بثقلها المعلوم، والمصدر الرَّئيس لثقافتها وثرائها الروحي، بل ولكونه، أيضاً، دين مجموعات معتبرة من غير المستعربين المنتمين إلى تكوينات إثنيَّة مغايرة في بلادنا، فيتداخل، من ثمَّ، في نسيج ثقافاتها نفسها، يتأثر بها وتتأثر به، ولعلَّ ذلك من حُسن فأل الوحدة الوطنيَّة المأمولة!

(4/4) ويجدر بنا، بادئ ذي بدء، أن نضع في اعتبارنا بهذا الاتِّجاه، ومن زاوية النظر المنهجيَّة، أمرين على قدر كبير من الأهميَّة:

أولهما: أن إضاءة قيم "الثقافة" الإسلاميَّة "الرافعة" صوب احترام "حقوق الإنسان"، بمعاييرها الحديثة، وإحالة هذه "الثقافة"،

مُعرَّفة، هكذا، بالألف واللام، إلى الجّماعة المسلمة، أو العكس، هي أمور نسبيَّة، ولا تعني، مطلقاً، أن هذه الثقافة تعكس ".. تيَّاراً واحداً .. (أو) روحاً واحدة"، فهي ".. ثقافة جماعات مختلفة تضمُّ الصَّفوة والعامَّة، والموالين والمعارضين، والحكام والمحكومين، و .. ثقافة عصور متعدِّدة تميَّز بعضها بالازدهار والتفتُّح والتسامح، وتراجع بعضها الآخر وتميَّز بالانغلاق والتعصُّب والرَّيبة في الآخرين واضطهاد المخالفين" (تقديم أحمد عبد المعطي حجازي لكتاب د. هيثم مناع ؛ حقوق الإنسان في الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة ، ص 7).

وثانيهما: أن ".. الفكر الذي تسفر عنه المجتمعات القديمة لا يمكن .. أن يكون هو نفسه الفكر الذي تسفر عنه المجتمعات الحديثة .. فيجب أن نحترم التاريخ من حيث هو أوضاع وشروط وأطوار، لنميِّز بين القديم والجّديد، والفجِّ والناضج، بين الصُّورة البسيطة للفكرة والصُّورة المركبة لها، بين النصيحة الأخلاقيَّة والمبدأ القانوني، وبين الأقوال والأفعال" (المصدر نفسه، ص 8).

أما القول بخلاف ذلك فإنَّما يضعنا أمام حزمة مفارقات منطقيَّة لا سبيل إلى فضِّها، أدناها التسوية بين ممارسات اغتيال العقل في تاريخ "الثقافة" الإسلاميَّة، وبين الزعم بأن "حقوق الإنسان"، بمعاييرها الحديثة، واردة، ضمن هذه "الثقافة" بصورة كاملة غير منقوصة (المصدر نفسه).

إن الأقرب للصَّواب، والأشبه بالحقِّ، هو أن هذه "الثقافة"، مع تسليمها التَّام بحقائق مجتمعات تلك القرون، جاءت طليعيَّة في تحريضها الناس على مقاومة ما ينوءون تحته من ظلم، متبنية فكرة العدل، واحترام العقل

بشروطها، والحض على تحرير العبيد، وإباحة مساءلة الحكام، وتقديس الأمومة، والمساواة بين الأجناس والألوان، وخلع حمايتها على أصحاب الدِّيانات السَّماويَّة الأخرى (المصدر نفسه، ص 8. 9).

لذا، يتوجَّب ألا نسمح للمبالغة في التعميمات الحماسيَّة أن تنزلق بنا عن جادَّة الموضوعيَّة، كما فعلت السيدة مارغريت تاتشر، على أيَّام رئاستها للوزارة في بريطانيا، حين ذهبت إلى أن الإنجليز، في ما يتصل بالدِّيموقراطيَّة وحقوق الإنسان، قد سبقوا ثورة الفرنسيين عام 1789م بقرون، وذلك بما أقرَّته "الماجناكارتا" عام 1215م و"وثيقة الحقوق *Bill of Rights*" عام 1689م؛ ".. وسوف نكون نحن أشد مبالغة وأكثر سذاجة إذا زعمنا أننا سبقنا الفرنسيين والإنجليز معاً!" (المصدر نفسه، ص 7).

(5) الرافعة العقدية.. تكريم بالعقل والفطرة

(1/5) من غير الممكن، ابتداءً، مقاربة مضمون "الرَّافعة" العقديَّة لاحترام حقوق الإنسان، من زاوية الإسلام، بدون مقاربة المفهوم القرآني نفسه للإنسان من حيث هو، أي المفهوم القائم على ثلاث شُعَب أساسيَّة لتكريم هذا المخلوق: "بالعقل + الأمانة + الاستخلاف".

(2/5) فمِمَّا يُفترض على المسلمين علمه من هذا الدِّين بالضرورة أن ثمة حكمة تكمن وراء خلق السَّماوات والأرض، وسنِّ السُّنن الكونيَّة، وخلق الإنسان، وتحديد مركزه المُمَيَّز كأفضل الكائنات: "ربنا ما خلقت هذا باطلا" (191؛ آل عمران). وأن الله جعل هذه الحكمة في متناول أفهام البشر بما أودع فيهم من قبس إلهي: "ثم سوَّاه ونفخ فيه من روحه" (9؛ السجدة)، وما خصَّهم به من خصيصة قرينة لخلقهم قبل التنزيل نفسه: "فطرة الله التي فطر الناس عليها" (30؛ الروم)، وما وهبهم من أداة تمكنهم من بلوغ هذا "الإدراك" وهى "العقل": إذ "لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير" (10؛ الملك). وعن النبي (ص) أنه قال: "أوَّل ما خلق الله العقل

فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال الله عزَّ وجلَّ: وعزَّتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم عليَّ منك، بك آخذ، وبك أعطى، وبك أثيب، وبك أعاقب" (أخرجه الطبراني في الأوسط). وعن عمر (رض) أن النبي (ص) قال: "ما اكتسب رجل مثل فضل عقل يهدى صاحبه إلى هدى، ويردُّه عن ردى، وما تمَّ إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يكمل عقله" (أخرجه داؤود بن المحبر). ويصف الإمام أبو حامد الغزالي "العقل" بأنه ".. أشرف صفات الإنسان .. إذ به تقبَّل أمانة الله" (إحياء علوم الدين، ج 1، ص 12. 13).

(3/5) وقد حضَّ الله سبحانه وتعالى بنى آدم حضاً على استخدام هذه "الأداة" الاستثنائيَّة التي خصهم بها: "والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السَّمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون" (78؛ النحل). و"الشُّكر"، كما في تفسير الجلالين مثلاً، إنما يكون بـ "الإيمان"، وفى هذا تكمن علاقة السَّببيَّة بين "العقل" و"الإيمان". وتتواتر آيات الدَّلالة على هذا الحضِّ بمختلف الصِّيغ: "لعلكم تتفكرون"، "أفلا تتفكرون"، "أفلا تتذكرون"، "لقوم يعقلون"، "أفلا يعقلون"، "يا أولى الألباب"، وغيرها. ويحصى الصَّادق المهدى أن القرآن يحضُّ الإنسان ".. على استخدام العقل في 50 آية، وعلى التفكير في 18 آية" (أحاديث الغربة، ص 33). كما يحصي الشَّيخ محمد الغزالي أن عبارة "أولى الألباب" وردت في القرآن ".. خمسة عشر مرَّة، وأولو الألباب هم أصحاب العقول، كأنَّ العقل هو لبُّ المرء وما عداه قشر" (دستور الوحدة الثقافيَّة بين المسلمين ، ص 178).

(4/5) وإذن، فبالتعويل على "الفطرة" و"العقل" يستطيع الإنسان أن يتدبَّر في الآيات. وبالتدبُّر في الآيات يستطيع أن يدرك أن غاية خلقه هي

"استخلافه" في الأرض لإعمارها: "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة" (30 ؛ البقرة). وتُركت له، على هذا الأساس، حريَّة الاختيار والتمييز بين العدل والظلم، كما وألقيت على عاتقه المسئوليَّة عن هذا الاختيار والتمييز. فبقدر كسب الإنسان ، بحريته غير المنتقصة هذه، يكون حسابه: "وأن ليس للإنسان إلا ما سعى. وأن سعيه سوف يُرى. ثم يُجزاه الجزاء الأوفى" (39 ، 40 ، 41 ؛ النجم)؛ فمدار هذا العدل الإلهي هو كسب الإنسان بمحض إرادته الحُرَّة وعقله المختار، وأن الخالق بذلك كله قد "كرَّم" هذا الإنسان "المستخلف" على إطلاقه، دون أيِّ تمييز في هذا "التكريم"، لا بالإيمان، ولا بالإسلام، ولا بالجنس، ولا بالنوع: "ولقد كرَّمنا بنى آدم" (70 ؛ الاسراء)، كما "فضَّله" على سائر مخلوقاته الأخرى: ".. وفضلناهم على كثير مِمَّن خلقنا تفضيلا" (الآية نفسها)، بل ورفعه درجة حتى على الملائكة: "وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم" (116 ؛ طه)، وبالإضافة إلى نعمة "العقل" وهبه "الحريَّة" الكاملة، غير المنتقصة، فلم يقسره حتى على "الإيمان" به: "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" (99 ؛ يونس)، "وما جعلناك عليهم حفيظا وما أنت عليهم بوكيل" (107 ؛ الأنعام)، "وما أنا عليكم بوكيل" (108 ؛ يونس)، "وما أنا عليكم بحفيظ" (86 ؛ هود)، "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (29 ؛ الكهف)، "لا إكراه في الدِّين" (256 ؛ البقرة)، "لست عليهم بمصيطر" (22 ؛ الغاشية). وقد استندت طائفة من الفقهاء إلى هذه النصوص الواضحة لتقرر أن الرَّاجح، حتَّى بالنسبة للحربي، ألا يُكره على الدخول في الإسلام (وهبة الزحيلي ، ص 78). فالله غنيٌّ عن إيمان بلا تدبُّر، وعن تسليم بلا تفكر، وعن عبادة بعقول

غائبة، وأفئدة مستلبة، مِمَّا يجترح بعض متشنِّجة الاستبداد السُّلطوي في حركة الإسلام السِّياسي المعاصرة الذين يحاولون إيهام الناس، صباح مساء، بأن الاستكانة لإرادتهم هم البشريَّة إنما هي من باب الخضوع لمشيئة السَّماء، فيعمدون إلى تكفير من يخالفهم الرَّأي، أو يعارض الأنظمة السِّياسيَّة التي يخدمون.

(5/5) وهكذا فإن المعنيين بخطاب "الاستخلاف" و"التكريم" القرآني هم جميع "الناس"، لا أصحاب "السُّلطان" الذين يحيطون أنفسهم بـ "العصمة" و"القداسة"، سواء في ذلك الحاكم الفرد المطلق، أم النخبة الحاكمة، أم الطبقة الاجتماعيَّة السَّائدة اقتصاديًّا وسياسيًّا، فلكأنَّهم ظلال الله في أرضه يستبدون بالأمر من دون سائر خلقه. ولا فرق بين أن يكون مَن يزعم لنفسه هذه الوضعيَّة السُّلطويَّة "المقدَّسة" دكتاتوراً علمانيًّاً أو آخر يدعي القدرة على تنزيل حكم الله على العباد! فـ "الدَّولة الدِّينيَّة" هي، في حقيقتها، صنو الادِّعاء، في أفضل الأحوال، بأن "بشراً" ما يحتكر "الوكالة" عن الله عزَّ وجلَّ في "معرفة" حُكمه، ظاهراً وباطناً، ومن ثمَّ "تنزيله" على سائر الناس، أو، في أسوأ الأحوال، بأن هذا "البشر" هو نفسه "الإله" الذي تنبغي "عبادته"!

(6/5) ويلاحظ الباحثون أن لكلِّ استبداد أسلوبه الخاص في التوشُّح بالدين. فلئن كان الخوارج أول من تخندق تحت شعار "الحاكميَّة لله" في تاريخ الدَّولة الإسلاميَّة والفكر السِّياسي الإسلامي، رافعين المصاحف على أسنَّة الرِّماح في ملابسات معركة "صفين" بين علي ومعاوية، فقد استخدم الشِّعار، بمختلف الأساليب، كثير من الحكام كسلطة معنويَّة تعضِّد أدوات قهرهم لشعوبهم حتى أتى على الناس حين من الدَّهر ".. تربَّع على

مقاعد الحكم خلفاء لا تسندهم سوى شرعيَّة السَّيف، و(صار) من مقتضيات حكم القوَّة أن .. يُخضع الحكام شعوبهم .. و .. صارت ولاية الأمر في جانب القوَّة وحدها، وانتشر الاستبداد .. ملجماً الفكر واللسان" (الصَّادق المهدي؛ أحاديث الغربة، ص 30 . 31).

(7/5) على أن ممارسة القهر، بدعوى تنزيل إرادة الله على البشر، ليست وقفاً على تاريخ الدَّولة الإسلاميَّة، وإنما عرفتها البشريَّة بمختلف أجناسها وأديانها ولغاتها وثقافاتها. فالقرآن يروي خبر فرعون: "وقال فرعون يا أيُّها الملأ ما علمت لكم من إله غيري" (38؛ القصص)، "قال فرعون ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرَّشاد" (29؛ غافر)، "فقال أنا ربكم الأعلى" (24؛ النازعات). كما وأن هذه المزاعم الباطلة راجت، أيضاً، لدى أكاسرة الفرس، وقياصرة الرُّوم، وشتَّى ملوك وأباطرة وخواقين العالم القديم.

(8/5) ويفسِّر بعض المفكرين عِلة ذلك بقدرة الدِّين على التأثير في البشر حين تدعوهم تعاليمه "إلى خشية قوَّة عظيمة هائلة .. تتهدَّد الإنسان .. تهديدا ترتعد منه الفرائص، فتخور القوى، وتنذهل العقول"، فيجد المستبدُّون في ذلك إغواءً خاصاً بتدعيم سلطانهم عن طريق مشاكلته بتلك القدرة الخارقة، كي يتيسَّر لهم أن يسترهبوا الناس "بالتعالي الشَّخصي، والتشامخ الحسِّي، ويذللونهم بالقهر، والقوَّة، وسلب الأموال، حتى يجعلوهم خاضعين لهم، عاملين لأجلهم" (عبدالرحمن الكواكبي، ص 36 . 37).

(6) الإسلام والتعذيب: ما بين الدين والتدين

(1/6) من هذه الوضعيَّة القرآنيَّة لـ "التكريم بالعقل والفطرة" ، أو "المسئوليَّة المؤسَّسة على حريَّة الاختيار"، يمكن، بوجه عام، استخلاص مجمل مضمون وجوهر الموقف الإسلامي من "التعذيب" قبل النفاذ إلى الوجه المخصوص الذي وردت بشأنه في سياق الخطاب القرآني. غير أن هذه الوضعيَّة القرآنيَّة لم تنسرب في تاريخ الفكر الإسلامي بذات السَّلاسة التي هي عليها في هذا الخطاب. والسبب واضح بلا شك، فـ "القرآن"، لدى المسلمين، هو كلمة الله في مطلق عليائه، بينما "الفكر" انعكاس لصراعات البشر النسبيَّة على مصالح دنيويَّة محدَّدة. وفى هذا تمظهُرٌ جليٌّ لوجه أساسي من وجوه الفارق بين "الله" و"البشر"، بين "الدين" و"التديُّن" ، بين "الإسلام" وبين "تاريخ الدولة الإسلاميَّة".

(2/6) وربَّما لهذا السبب بالذات ظلَّ الخلاف ينشب، دائماً، في تاريخ الفكر السِّياسي الإسلامي على تخوم العلاقة بين "إرادة الله" و"إرادة الحاكم"، على خلفيَّة النقاش حول العلاقة بين "إرادة الله" و"إرادة البشر"

كمفهومين متباينين. " .. ولعل الحقبة الأمويَّة تكشف المخاضات الأولى لمفهوم الإيمان والعدل والظلم وصفات الله .. في صراع مفتوح على السُّلطة يبحث باستمرار عن الغطاء الأيديولوجي للطاعة" (هيثم مناع؛ "الإنسان .."، "رواق .."، ص 27). وفى إطار ذلك الصراع أجمع "المُرجئة"، أو من اشتهروا بـ "الخطاب المفكر للحزب الأموى"، على تأويل "آيات الوعيد" في ما يتصل، خصوصاً، بظلم الحاكم، باعتبارها منطوية على استثناء مضمر (!) وهو ما يعدُّه مفكرون معاصرون، عن حق، مسلكاً تبريريَّاً للظلم والفساد (نصر حامد أبو زيد ، ص 17).

(3/6) لقد تأسَّس غالب تيار "الإرجاء" على نظريَّة "الجَّبر" لسلب الإنسان نعمة "الاختيار"، بل الأخطر من ذلك هدم فكرة "الثواب والعقاب" ذاتها "وأنْ ليس للإنسان إلا ما سعى"، وذلك بردِّ عمل الحاكم، بما في ذلك ظلمه وفساده، لا لـ "كسب" الإنسان، وإنما لـ "إرادة الله"! وبمستطاع أعجل نظر، يقيناً، أن يرى، بكلِّ يسر، التوافق في المرامي بين أطروحة ذلك التيَّار القديم وبين الأطروحة المعاصرة لزعيم الإسلام السِّياسي في السُّودان د. حسن الترابى، في سعيه الحثيث، بوضوح تام رغم التواء العبارة، للمطابقة بين مطلوبات "النظام السِّياسي" ومطلوبات "الإيمان"، من حيث وجوب "التوحيد"، عنده، في كليهما، بقوله عن الإسلام إنه " .. دين توحيد يجعل الحياة كلها محياها ومماتها ونسكها وشعائرها وقوانينها وأسس بيعها وشرائها وسياستها .. وأخلاقها وأسس معاملاتها معاشاً وسياسة كلها عبادة لله سبحانه وتعالى .. ولكن الله سبحانه وتعالى يبتلى الناس عبرها (فيشركون) بعض (إشراك) أو كلَّ (إشراك) .. في مجال (السِّياسة) كما .. في كل مجالات الحياة .. في العِلم وفى الاقتصاد" ..

الخ (أقواس التشديد من عندنا ـ حسن الترابى ، ص 6). فإذا كان "الشِّرك" بالله سبحانه وتعالى يعنى، ببساطة، أن يُعبدَ معه غيره: "لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بنى إسرائيل أعبدوا الله ربى وربَّكم إنه من (يشرك) بالله فقد حرَّم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار" (72 ؛ المائدة) ، أى من يجعل معه "فى العبادة غيره" (تفسير الجلالين)، أو "يُعبد معه غيره" (تفسير إبن كثير)، فما المعنى الذي ذهب إليه الترابي بموضوعة "الشِّرك" في "السِّياسة" التي ليست "أصلاً" من "أصول الإيمان" الثلاثة التي تستوجب التوحيد: الألوهية والنبوة واليوم الآخر، بل من "الفروع" التي تحتمل الاختلاف بمعايير الصَّواب والخطأ، لا الإيمان والكفر (محمد عمارة ، ص 77)؟!

(4/6) غير أن تاريخ الفكر الإسلامي شهد، منذ وقت باكر، تياراً آخر يمثله مفكرون أحرار اشتغلوا على الإعلاء من شأن مفهوم "حريَّة" الإرادة الإنسانيَّة في القرآن، مقابل "الجبر" المبرِّر للظلم والعسف، كاشفين بذلك عن الدَّوافع "السِّياسيَّة" الكامنة في أساس نظريَّة "الإرجاء" الملغومة! ولذلك لم يكن محض صدفة أن يُغتال أبرز رموز تيار "حريَّة الإرادة" أولئك من خلال صراعات الدَّولة الأمويَّة، كمعبد الجُّهمي عام 80 هـ، وغيلان الدِّمشقي عام 99 هـ، والجَّعد بن درهم عام 120 هـ (هيثم مناع ؛ "الإنسان .."")، تماماً مثلما اغتيل في السُّودان، ولنفس الأسباب، الأستاذ الشَّهيد محمود محمد طه عام 1985م. ولقد سأل سائل الحسن البصري (21 . 110 هـ) الذي يُعتبر أقوى أبكار المدافعين عن حريَّة الاختيار والعدل والمسئوليَّة: "آخذ عطائي من بنى أميَّة أم أدعه حتى آخذه يوم القيامة"؟ فأجابه من فوره: "قم ويحك خذ عطاءك فإن القوم مفاليس

مـن الحسـنات يـوم القيامـة!" (أنظـر: هيـثم منـاع؛ الإمعـان ..، مـادة "الحسـن البصري").

(7) الكرامة والحرية .. أصل الفطرة الإنسانية

(1/7) هكذا يمكننا أن نرى بوضوح أن أقدم وأوثق قراءة مفهوميَّة إسلاميَّة لـ "الإنسان"، ومن ثمَّ لـ "حقوقه" ككائن معرفي عاقل، وردت في سياق الصِّراع الفكري والسِّياسي حول منظومة المفاهيم القرآنيَّة لـ "التكريم/ الاستخلاف/ العقل/ الاختيار/ المسئوليَّة/ العدل". فهذا "الإنسان" الذي أعلى الله سبحانه من قدره فوق سائر مخلوقاته، و"كرَّمه" بـ "العقل"، وحضَّه على اكتساب المعرفة، ومن ثمَّ "التمييز" و"الاختيار" بين "العدل" و"الظلم" بهذه الأداة التي خصَّه بها، وأمر الملائكة أن يسجدوا له لصيرورته "مستخلفاً" في الأرض؛ هذا "الإنسان = العاقل = الحرُّ = المختار" لا يملك كائنٌ من كان أن يسلبه شيئاً من هذه الخصائص أو يحط من قدرها.

(2/7) وقد انتبه بعض مفكري وكتاب "حقوق الإنسان" إلى حقيقة أن الإسلام، مثله مثل الأديان الكبرى كافة، يُمثل، من حيث نصوصه المرجعيَّة ومواقفه الأخلاقيَّة، مصدراً مهمَّاً من مصادر الإلهام بالعديد من هذه

الحقوق. وأخذوا، عموماً، على أنصار الحريَّة والكرامة والمساواة، وأنصار المذهب الإنساني بكلِّ تعبيراته، أنهم "أخطأوا عندما أهملوا المصدر الدِّيني لمجرَّد وجود خلافات .. مع المؤسَّسات الدِّينيَّة المنتمية لأديان مختلفة .. (فـ) تركوا الدِّين كليَّة لتفسيرات رجعيَّة ومحافظة ومعادية للتوسُّع في إضفاء الكرامة على الكائن الإنساني وتأكيد استقلاليَّته وحريَّته وحقه في المساواة .. (على حين) يجب أن نبذل جهداً كبيراً في التوسُّع في النهل من هذا المصدر الثري والمهم وعميق الجذور في الوجدان الجمعي لأغلبيَّة البشريَّة" (محمد السَّيِّد سعيد ؛ "قضيَّة .." ، "رواق .." ، ص 19 . 20). كما انتقد هؤلاء المفكرون والكتاب، بوجه مخصوص، الفقهاء من صائغي (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948م)، كونهم لم ينتبهوا، مثلاً، لحقيقة أن المادة الأولى فيه، والتي تنصُّ على أن كلَّ البشر ولدوا أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق، تكاد تطابق، معنى ومبنى، نص التساؤل الاستنكاري: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟!"، والذي أطلقه الفاروق عمر (رض) قبل صياغة هذه المادة بأربعة عشر قرناً، "وهو أمر يستحق التنويه والاحترام والتوثيق التاريخي وليس مجرَّد الالتفات والاهتمام" (محمد السَّيِّد سعيد، المصدر ، ص 19).

(3/7) ومن ثمَّ، فإن "الشَّريعة الإسلاميَّة"، على العكس مِمَّا يفهم كثير من الدَّاعين إليها، تتفق مع الكثير من التشريعات الوضعيَّة بجامع الفطرة السليمة، وتمتاز عنها باقترانها، أصلاً، وبحكم جوهرها العقدي نفسه، بفكرة "الكرامة والحريَّة الإنسانيَّة" المتأصِّلة في حواس وعقل ووجدان هذا المخلوق الاستثنائي. بل إن هداية الدِّين ذاتها، في ما يؤكد أئمة التنوير، قد وُهِبَت للإنسان بعد تلك الهدايات الثلاث الأسبق عليها، إذ إنها " ..

الهداية الرابعة بعد هداية الحواس، والوجدان، والعقل" (الإمام محمد عبده ، 1972م ، ص 293).

(4/7) وعلى هذا، فالشَّريعة الإسلاميَّة، وإن عرفت نظام "الاعتراف = الإقرار" كدليل في الإثبات، إلا أنها سيَّجته بقدر من الأشراط التي كبحت استخداماته بحيث يستحيل على "الإمام" أن يغفلها أو يتجاوزها دون أن يكون قد أغفل أو تجاوز أشراطاً في أساس العقيدة نفسها!

(8) التعذيب في التاريخ الإسلامي

(1/8) ولئن كانت تلك هي الوضعيَّة القرآنيَّة في المثال الأعلى الأكثر اكتمالاً لـ "الإسلام"، فإن الصورة جدُّ مختلفة في التطبيقات البشريَّة عبر تاريخ "الدَّولة الإسلاميَّة". على أنه يجدر بنا أن ننوِّه، ابتداءً، بأن لفظ "التعذيب" اشتقاق حديث يقابله في مصطلحات العصور الإسلاميَّة القديمة "العذاب" و"البسط" و"المُثلة". وقد استُخدِم الأوَّلان بدلالة إيلام الأسير أو المتهم على سبيل الانتقام، أو للحصول منه على اعتراف بشئ ما، أما "المُثلة" فهي تشويه الشخص حياً أو ميتاً (هادي العلوي؛ ص 7).

(2/8) ويرد "العذاب" في سياق الخطاب القرآني كوصف لعقاب أهل النار في الآخرة. أما الاستخدام الدُّنيوي لـ "التعذيب" في الدولة الإسلاميَّة، مثلها مثل أيِّ دولة أخرى، خصوصاً بعد انقلاب الخلافة الرَّاشدة إلى ملك عضود، فقد ظلَّ يشكل إحدى أهم آليَّات القمع لتحقيق مصالح سياسيَّة محدَّدة من خلال ملابسات الصِّراع الطبقي الذي تسعى الدَّولة لتوجيهه

بغرض إدامة الإنتاج ومنع المنتجين من الوصول إلى السُّلطة. فالحكومات التي تلجأ إلى القمع السِّياسي هي، في الغالب، الحكومات التي لا تملك قاعدة شعبيَّة تكفيها لتثبيت حكمها، فتعتمد هذه الآليَّة القمعيَّة كوسيلة معوِّضة عن عزلتها لتوفير الرَّادع الذي يمنع من تحوُّل المقت الشَّعبي إلى تحرُّك جدِّي يهدِّد سلطتها (المصدر نفسه؛ ص 8).

(3/8) ويعود أوَّل تطبيقات القمع بآليَّة "التعذيب" لأغراض سياسيَّة في تاريخ الدَّولة الإسلاميَّة إلى خلافة معاوية بن أبى سفيان الذي توفرت له، أوَّل أمره، قاعدة شعبيَّة متينة، غير أن انفراده بالسُّلطة، بعد تنازل الحسن بن على، أثار في وجهه عدَّة إشكالات، أهمها موقف المسلمين الذين كانوا قد اعتادوا حكم الخلفاء الرَّاشدين الملتزم بالشَّرع، والذي تجاوزه معاوية بسلطته الفرديَّة المطلقة، وموقف العرب الذين لم يتعودوا الخضوع لسلطة، دَعْ سلطة مستبدَّة، علاوة على معارضة أهل العراق الموالين لعليٍّ بن أبى طالب وأولاده، مِمَّا شكل مركزاً لمعارضة الحكم الأموي الجَّديد (المصدر نفسه ، ص 8 ـ 9). وفى مسعاه للجم ذلك النشاط استخدم معاوية، في من استخدم، زياد بن أبيه الذي يروى السَّمعاني في (الأنساب) أنه قطع لسان رشيد الهجري وصلبه لأنه تكلم بالرجعة (إبن الأثير؛ 2/85). وأعقب الحجَّاج زياداً ليضيف الصلب بعد قطع الرَّأس بالسَّيف للأشخاص ذوى الأثر والخطر في حركة المعارضة كميثم الثمار (هادى العلوي؛ ص 10). وجاء هشام بن عبد الملك ليطبِّق قطع الأيدي والأرجل في بعض الحالات، وهو ما فعله بغيلان الدِّمشقي حين اتهمه بالقول بالقدر مقابل جبريَّة الأمويين، مثلما ذبح خالد القسري، بذات التهمة، عامله على العراق الجَّعد بن درهم (المصدر نفسه؛ ص 11).

(4/8) ثم جاء العبَّاسيون ليسيروا على ذات نهج أسلافهم الأمويين في التنكيل بمعارضيهم من الشِّيعة الإماميَّة والزَّيديَّة، والخوارج، والمعتزلة، والخرميَّة، والزَّنج، وغيرهم، حيث يروى أبو الفرج الأصفهاني، في (مقاتل الطالبيين)، أن أبا جعفر المنصور دفن بعض الأمويين أحياءً (ص 228). واستخدم هارون الرشيد مدية غير حادَّة، بدلاً من السَّيف، لتقطيع أوصال الشَّخص من معارضيه إلى أربع عشرة قطعة (الطبرى؛ 6/526). وشهدت فترة ما بعد الحقبة العبَّاسيَّة الأولى أشنع صور القتل تحت التعذيب، الأمر الذي قد يفسَّر باستكمال المجتمع العربي، خلال القرن الأول من الحكم العبَّاسي، مخاضاته الأولى في التدرُّج، مع ظهور الإسلام، من البداوة إلى الحضارة، مِمَّا أفضى به، في نهاية الحقبة العبَّاسيَّة الأولى، إلى القطيعة التامَّة مع بقايا المُثل البدويَّة المناهضة للتنكيل.

(5/8) وعلى ذات النهج سار أيضاً الأمراء المتغلبون في المشرق، وملوك الطوائف في الأندلس، كنماذج متمِّمة للعبَّاسيين (هادى العلوي ، ص 13 . 20). أما على صعيد التعذيب لغير أغراض السِّياسة، فرغم أنه استخدمت فيه وسائل أخف، إلا أنه ساد أيضاً في كلِّ حقب الدَّولة الإسلاميَّة، منذ بداية العهد الأموي. وقد ساق أبو يوسف، مثلاً، في (كتاب الخراج)، شكواه المريرة من انتشار ضرب المتهم باليد، وبالهرَّاوة، وبالسَّوط، كشكل معتاد من التعذيب للإجبار على الاعتراف خلال الحقبة العباسيَّة الأولى. كما كانت هناك أيضاً أشكال من التعذيب لأغراض الجِّباية، والعقاب، والمعاملة بالمثل (المصدر نفسه ، ص 15 . 19).

(9) اعتراف المكره

(1/9) والتعذيب يُنتج حالة من "الإكراه" الذي يعني، لغة واصطلاحاً فقهيّاً، "حمل" الغير "قهراً" على أمر "لا يرضاه". وهو من "الكراهيَّة" التي تنافي "الحُبَّ" و"الرِّضا". ولذا تقاطعت "الكراهيَّة" مع "الحُبِّ" في قوله تعالى: "وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خيرٌ لكم، وعسى أن تحبُّوا شيئاً وهو شرٌ لكم" (216 ؛ البقرة). وقد عرَّفه شمس الدِّين السَّرخسي في (المبسوط) بأنه "فعل يفعله الإنسان بغيره فينتفى به رضاه أو يزول به اختياره". والمقصود بـ "الاختيار" ترجيح فعل الشئ على تركه أو العكس (ضمن وهبة الزحيلى؛ الفقه .. ، ص 386 . 387).

(2/9) و"الإكراه" نوعان: مُلجئ كامل، وغير ملجئ أو قاصر. فالأوَّل لا يترك للشَّخص قدرة أو اختياراً، كأن يهدِّده بالقتل، أو يخوِّفه بقطع عضو، أو بضرب مبرح متوال يُخشى معه إتلاف النفس، قلَّ الضَّرب أم كثر، وحكمه أنه يُعدم الرِّضا ويُفسد الاختيار. أمَّا الثاني فهو التهديد بما لا يضرُّ

النفس أو العضو، كالتخويف بالحبس، أو القيد، أو إتلاف المال، أو الضَّرب اليسير الذي لا يُخاف معه تلف النفس، وحكمه أنه يُعدم الرِّضا، وإن كان لا يُفسد الاختيار (بدائع الصنائع ، ص 175 ـ وتكملة فتح القدير ، ص 292 وما بعدها).

(3/9) ولا يقتصر الإسلام على المبادئ العامَّة التي عرضنا لها، والتي يمكن في ضوئها، بالفعل، قراءة موقفه من "الإكراه/التعذيب" كوسيلة لانتزاع "الاعتراف"، بل إن مسألة "التعذيب" النافي لـ "الاختيار" وردت، بصورة مخصوصة، في القرآن والحديث وفي غيرهما من المصادر. ويُعتبر أقوى الشَّواهد على كون "الاختيار" شرطاً أساسيَّاً لصِحَّة "الاعتراف" من زاوية النظر الشَّرعيَّة والأخلاقيَّة أن الله سبحانه وتعالى، في حين يحُضُّ المؤمنين على الصِّدق وقول الحقِّ ولو على النفس: "كونوا قوَّامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم" (135 ؛ النساء)، فإنه، في ذات الوقت، يستثنى، في آية أخرى، ظرف "الإكراه" كمبرِّر حتى على المجاهرة بالكفر نفسه: "من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من (أكره) وقلبه مطمئن بالإيمان" (106 ؛ النحل).

(4/9) ومناسبة نزول الآية أن النبي (ص)، عندما قال له عمَّار بن ياسر: "أكرهوني (يقصد الكفار) على أن أنال منك"، ردَّ عليه بقوله: "لا تثريب عليك أن تقول ما قلت مُكرهاً، لا يكلف الله نفساً إلا وسعها". وكان عمار قد أرغم تحت وطأة التعذيب الشَّديد، ووالداه يعذَّبان ويقتلان أمام ناظريه، أن يسبَّ النبي (ص)، ويذكر آلهة قريش بالخير، ففعل. وحسب ابن كثير عن أبى عبيدة محمد بن عمَّار بن ياسر، أن النبي (ص) سأل عماراً: "كيف تجد قلبك"؟ قال: "مطمئن بالإيمان". فقال النبي (ص):

"إن عـادوا فعُـد". ورواه البيهقـي أيضـاً، كمـا رواه أبـو نعـيم، وعبـد الـرازق، واسـحق بـن راهويـه، وقـال الحـاكم: صـحيح علـى شـرط الشَّـيخين ولم يخرجاه (نصب الرَّاية؛ ص 158). أمَّا الحديث الآخر: "رُفع عن أمتي الخطأ والنسـيان ومـا اسـتُكرهوا عليـه"، فهـو، وإن لم يصِـح سـنده، إلا أن معنـاه صحيح باتفاق العلماء، كالقاضي أبى بكر بن العربي، وأبى محمد عبد الحق الذي أكد أن إسناده صحيح قائلاً: وقد ذكره أبو بكر الأصيلي في (الفوائد)، كما ذكره ابن المنذر في (كتاب الإقناع) أيضاً (السَّيِّد سابق، ص 404 . 405).

(5/9) ويندرج ضمن هذه الشَّواهد إجماع الصَّحابة والخلفاء الراشدين وأقضيتهم ، مِمَّا رتب لفقه قال عنه ابن حزم إنه لا يعرف له من الصحابة مخالف (المصدر نفسه ، ص 403). ومن ذلك:

أ/ أنه ورد لدى أبي يوسف عن الإمام محمد بن الحسن الشَّيباني عن حنظلة عن أبيه قال: قال عمر بن الخطاب (رض): "ليس الرَّجل بمأمون على نفسه إن أجعته أو أخفته أو حبسته أن يُقرَّ على نفسه" (أبو يوسف ، ص 175).

ب/ وجئ إلى عمر بمن اعترف على نفسه بسرقة، فقال عمر: "ما أرى يد الرَّجل بسارق"؛ فقال الرَّجل: "والله ما أنا بسارق، ولكنهم تهدَّدوني"، فخلى سبيله ولم يُقِم عليه الحد (مصنف عبد الرازق ، ص 193).

ج/ ويؤثر عن عبد الله بن مسعود قوله: "ما مِن ذي سلطان يريد أن يكلفني كلاماً يدرأ عنى سوطاً أو سوطين إلا كنت متكلماً به" (السَّيِّد سابق ، ص 403).

د/ وكره مالك أن يقول السُّلطان للمتهم: "أخبرني ولك الأمان"، لأنه خديعة (شرح الزُّرقاني على مختصر خليل ، ص 106. 107).

هـ/ ويقرِّر الفقهاء أن القاضي أو صاحب السُّلطان، حتى لو لم يحبس المُقر فعلاً، ولكنه لم يُخل سبيله، وقال له وهو في يده: "إنِّي لا أؤاخذك بإقرارك، ولا أضربك، ولا أحبسك، ولا أعرض لك، فإن شئت تقر، وإن شئت فلا تقر"، فأقرَّ، لم يجُز هذا الإقرار، لأن كينونته في يده حبس منه؛ وإنما كان هدَّده بالحبس، فما دام حابساً له كان أثر ذلك الإكراه باقياً، وقوله "لا أحبسك" نوع غرور، وخداع منه، فلا ينعدم به أثر ذلك الإكراه (السَّرخسي، ص 51 و70. 71).

(6/9) وعموماً فإن القاعدة الأصوليَّة في الفقه هي أن دلالة الأحوال تختلف بها دلالة الأقوال في قبول دعوى ما يخالفها، وتترتب عليها الأحكام بمجرَّدها، وتتخرَّج عليها مسائل كما لو تلفظ الأسير بكلمة الكفر، ثم ادعى أنه كان مكرهاً، فالقول قوله لأن الأسر دليل الإكراه والتقيَّة (الحافظ أبى الفرج الحنبلي ، ص 349)؛ وإن مجرَّد إثبات واقعة الحبس كافٍ كقرينة في الشَّريعة على وقوع الإكراه (إبن قدامة، ص 273).

(10) لا إقرار بلا اختيار

(1/10) تلك هي وضعيَّة "الإكراه/التعذيب" في منظور الإسلام الذي يدين به المسلمون في بلادنا، مستعربين وغير مستعربين، ويتداخل، بثقل تأثيره الثقافي، في نسيج كلِّ ثقافاتنا الوطنيَّة على تنوِّعها، ويسهم في التشكيل الوجداني لتكويناتنا القوميَّة على تعدُّدها. ومن هذه الوضعيَّة نستطيع أن نخلص، في نهاية مبحثنا هذا، إلى أن "الاعتراف/الإقرار"، في الشَّريعة ضاربة الجِّذور في مصادرها المقدَّسة، مثلما في القانون الوضعي المستند، في غالبه، إلى الفطرة السَّليمة، هو عمل تحتوشه الشبهات، ابتداءً، من كلِّ حدب وصوب، إلى الحدِّ الذي يمكن فيه اعتبار عِلة "قبوله"، في كلا النظامين القانونيين، هي نفسها عِلة "استبعاده"، في آن واحد، حيث القاعدة الشَّرعيَّة القائلة بأن "العاقل لا يُتَّهم بقصد الإضرار بنفسه" (بدائع الصنائع؛ ص 189) تكاد تتطابق، معنى ومبنى، مع الحكمة الشَّعبيَّة القديمة في الثقافة الغربيَّة: "*nemo auditore perire volens* ـ لا أحد يرغب في أن يُهلك نفسه بنفسه"، والتي استند إليها الذِّهن

القضائي الغربي، على ما يبدو، لدى تأسيس القاعدة الوضعيَّة القائلة بأنه "ليس من المرجَّح أن يدلي الإنسان بأيٍّ بيانات ضدَّ نفسه ما لم تكن حقيقيَّة" (قضية: *R. V. Hardy 1794*).

(2/10) وعلى هذا فإن قاعدة القبول والاستبعاد في ما يتصل بـ "الاعتراف/الإقرار" في القرآن والسُّنة والفقه، مؤسَّسة بوضوح تام على ضرورة التحقق من توفر عنصر "الاختيار" أو نقيضه "الإكراه" قبل التقرير بشأن صِحَّة أو عدم صِحَّة الأقوال الصَّادرة من "المعترف/المُقِر". فـ "الإكراه" مسقط للإثم عند الله تعالى، ومسقط للعقوبة في الدنيا، لأنه مسقط، أصلاً، لـ "الاختيار" في الإنسان ، ولا إثم ولا عقوبة إلا مع "الاختيار" (محمد رواس قلعة جي ، ص 97 . 98). بعبارة أخرى لا يصِحُّ "الاعتراف/الإقرار" إلا من عاقل مُختار، "وأمَّا المُكرَه فلا يصِحُّ إقراره بما أكره على الإقرار به" (إبن قدامة ، ص 272 . 273). والمستوى المطلوب لإثبات الدفع بـ "الإكراه" وعدم الاختيار بالنسبة لـ "الاعتراف/الإقرار" في الشَّريعة هو المستوى الذي يكفى لإثارة مجرَّد الشَّك في ذهن المحكمة بأن "الاعتراف/الإقرار" قد يكون ناتجاً عن "إكراه" أو عدم اختيار. وهى ذات القاعدة المُعتمَدة في القانون الوضعي. ويتبقى الفرق المائز بين النظامين، في هذه الناحية، قائماً في كون الشَّريعة، كما سبق وأشرنا، تفترض الالتزام العقدي في عمل المُحقق المسلم والقاضي المسلم، بما يجعل من الإخلال بأشراط هذا العمل، كما يوجبها الإسلام، إخلالاً، في المقام الأوَّل، بأشراط في صميم العقيدة نفسها.

(11) التعذيب في السودان: من الشكوى إلى البديل

(1/11) في التاسع من يناير 2005م، وعلى خلفيَّة الحرب الأهليَّة التي استعرت في جنوب السُّودان منذ العام 1983م، أبرمت الحكومة مع الحركة الشَّعبيَّة/الجَّيش الشَّعبي لتحرير السُّودان "اتفاقيَّة السلام الشامل CPA" التي انبنى عليها "الدُّستور الانتقالي لسنة 2005م"، وذلك لتحقيق هدفين أساسيين خلال فترة انتقاليَّة محدَّدة بستٍّ سنوات ونصف: "السَّلام" و"التحوُّل الدِّيموقراطي". وقد قضت المادة/1/6/2/4 من "بروتوكول تقاسم السُّلطة"، والمادة/33 من "الدُّستور الانتقالي" بأنه "لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب، أو لمعاملة أو عقوبة قاسية أو لا إنسانيَّة أو مهينة". كما قضت المادة/7.1 من "بروتوكول تقاسم السلطة"، والمادة/9 من "بروتوكول أبيي"، علاوة على المادة/21 من "الدستور الانتقالي" بأن "تبتدر الدَّولة عمليَّة شاملة للمصالحة الوطنيَّة وتضميد الجِّراح من أجل تحقيق التوافق الوطني والتعايش السِّلمي بين جميع السُّودانيين".

(2/11) إذن، وعلى الرُّغم من أن السُّودان، كما سبق وأوردنا، لم ينضم، بعدُ، لـ "الاتفاقيَّة الدوليَّة للحماية من التعرُّض للتعذيب"، الأمر الذي ما زال يستوجب حملة قويَّة للدَّفع باتجاهه، ليس بالاستناد، فحسب، إلى ما بلغته الاتجاهات الإنسانيَّة الحداثيَّة، في عصرنا، على صعيد القانون الدَّولي والعلاقات الدَّوليَّة، بل وبالاستناد إلى أفضل القيم الكامنة في التراث المتنوِّع للشُّعوب السُّودانيَّة، وعلى رأسه "التراث الدِّيني"، و"الإسلامي" بصفة خاصَّة، إلا أن النصوص الدُّستوريَّة والتعاقديَّة أعلاه، مأخوذة معاً، كانت تستوجب إنفاذ شكل معيَّن من "المحاسبة *Accountability*"، خلال الفترة الانتقاليَّة المشار إليها، تحت عنوان "العدالة الانتقاليَّة *Transitional Justice*"، وذلك في ما يتعلق، ضمن تركة ضخمة من الظلامات، بحالات "التعذيب" التي ارتكبت في حقِّ الكثير من المواطنين خلال السَّنوات الطوال السَّابقة على "اتفاقيَّة السَّلام" و"الدُّستور الانتقالي"، مِمَّا لم يكن من المعقول أو المقبول إهداره، خلال الفترة الانتقاليَّة، بدعوى عدم الانضمام إلى "اتفاقيَّة مناهضة التعذيب".

(3/11) لقد ترتبت نظريَّة "العدالة الانتقاليَّة" على جدل التطوُّر الطبيعي لصراعات المجتمعات المدنيَّة مع الأنظمة الشُّموليَّة التي يكون قد أعياها السَّير المضني بالطريق القديم، فلم يعُد بمستطاعها مواصلته. ذلك هو درس التجربة الأساسيَّة لعشرات البلدان، من جنوب أفريقيا إلى المغرب، ومن تشيلي إلى الأرجنتين، ومن غواتيمالا إلى البيرو، وغيرها، حيث تراكمت، مع كرِّ مسبحة السَّنوات، خبرة "العدالة الانتقاليَّة" التي أصبحت الآن من أهم آليات التحوُّل المنشود من "الحرب" إلى "السَّلام"، ومن

"الشُّـموليَّة" إلى "الدِّيموقراطيَّــة"، بــل أصـبحت الرَّافعــة الرَّئيســة لهــذا التحوُّل.

(4/11) ومـن أهـمِّ مـا أفـرزت تلـك الخـبرة مـن دروس في مختلـف البلـدان هـو أن كلَّ واحدة منها انطلقت، على الفروقات المائزة بينها، من "نواة" فاعلة في قلب المجتمع المدني "كحركة الأمَّهات في الأرجنتين - ومنظمة المنتدى من أجل الحقيقة والإنصاف التي أنشأها الضحايا في المغرب" .. الخ. أما خروج مانديلا من سجنه الأسطوري فقد مثلت إحدى أبرز نقاط التحوُّل الكيفي في مسيرة نضال "المؤتمر الوطني الأفريقي ANC" وفور عودته إلى السَّاحة السِّياسيَّة، عمل مانديلا، بمعاونة رموز الكفاح الجنوبأفريقي، على التأسيس لخبرة "الحقيقة والمصالحة". فلئن قامت تلك الخبرة على فكرة "إبراء الجراح" السِّياسيَّة، تأسِّياً بـ "التطهُّر" الكنسي بفضيلة "الاعتراف"، فإن فكرة "التطهُّر" تلك يكافئها "العفو" في المبادئ الإسلاميَّة، الأمر الذي يمكن استلهامه من جانب الجَّماعة المسلمة في بلادنا، بالاستناد إلى البنية القيميَّة في ثقافتهم المعتقديَّة، حيث "العفو" فضيلة عند "المقدرة" .. الخ. بعبارة أخرى لا بُدَّ أن تستنهض مجتمعاتنا "المدنيَّة" كلَّ حيويَّتها الثقافيَّة، وحركيَّتها السِّياسيَّة، على خلفيَّة معتقداتها وتراثها الرُّوحي، باتجاه الخروج من وضعيَّة "المنتقِد" إلى وضعيَّة "المقترح"، أي من حالة الاكتفاء برفع "الشكوى" إلى المبادأة بطرح "البديل"، بل والدَّفع باتجاهه. وليس ثمَّة ما هو أقوى حفزاً على ذلك من التحرُّك نحوه من قلب الثقافة "العقديَّة"، سواء "الدينيَّة" السَّماويَّة، وبالأخص "الإسلام"، أو الأرواحيَّة القائمة في صميم "الفطرة السليمة".



إشارات ومراجع

❖ قدِّمت هذه الورقة، ابتداءً، بتاريخ 25 يونيو 2005م، ضمن ورشة (المناصرة لمناهضة التعذيب) التي نظمها (مركز الأمل السُّوداني لعلاج وإعادة تأهيل ضحايا التعذيب ـ أمل *ACTR*)، خلال يومى 24 ـ 25 يونيو 2005م، بقاعة البنك الزِّراعي بالخرطوم، احتفالاً بالسادس والعشرين من يونيو ـ اليوم العالمي لمناهضة التعذيب، بالتعاون مع (الشَّبكة العربيَّة لعلاج وإعادة تأهيل ضحايا العنف والتعذيب ـ أمان)، و(المجلس العالمي لإعادة تأهيل ضحايا التعذيب ـ *IRCT*).

❖❖ لاحقاً "مجلس الأمم المتحدة لحقوق الإنسان".

المراجع:

(1) القرآن الكريم .

(2) الحديث الشريف والسيرة النبويَّة.

(3) تفسير الجلالين.

(4) تفسير ابن كثير.

(5) الأوسط للطبرانى.

(6) المبسوط للسرخسى ، ج 24.

(7) نصب الراية ، ج 4.

(8) الخراج لأبى يوسف ، ط 1302هـ.

(9) القواعد في الفقه الإسلامي للحافظ أبى الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلى، ط 1، 1391هـ.

(10) مصنف عبد الرازق ، ج 10.

(11) شرح الزرقانى المالكى على مختصر خليل ، ج 8.

(12) بدائع الصنائع ، ج 7 ـ وتكملة فتح القدير ، ج 7: ضمن وهبة الزحيلى ؛ الوسيط في أصول الفقه الاسلامي.
(13) أبو حامد الغزالى ؛ إحياء علوم الدين.
(14) الامام محمد عبده ؛ الأعمال الكاملة ، ج 3 ، بيروت 1972م.
(15) هادى العلوى ؛ الأعمال الكاملة 3 ـ من تاريخ التعذيب في الاسلام ، ط 4 ، دار المدى 2004م.
(16) اللباب في تهذيب الانساب لابن الأثير ، القاهرة 1357هـ. ضمن هادى العلوى
(17) أبو الفرج الاصفهانى ، ط الحلبى ، القاهرة 1949م. ضمن هادى العلوى
(18) الطبرى ؛ تاريخ الأمم والملوك ، القاهرة 1939م. ضمن هادى العلوى
(16) السيِّد سابق ؛ فقه السنة ، ج 3 ، ط 1990م.
(17) وهبة الزحيلى ؛ آثار الحرب في الفقه الاسلامى ، ط 2.
(18) وهبة الزحيلى ؛ الفقه الاسلامى وأدلته ، ط 1 ، ج 5 ، 1984م.
(19) الصادق المهدى ؛ أحاديث الغربة.
(20) عبد الرحمن الكواكبى ؛ طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد.
(21) محمد رواس قلعة جى ، موسوعة فقه عمر بن الخطاب ، ط 1 ، 1981م.
(22) نصر حامد أبو زيد ؛ الاتجاه العقلى في التفسير ، ط 3 ، دار التنوير 1993م.
(23) حسن الترابى ؛ خواطر في الفقه السياسى لدولة إسلاميَّة معاصرة.
(24) محمد عمارة ؛ الاسلام والسلطة الدينية.
(25) محمد السيد سعيد ؛ "قضيَّة الحوار مع الحركات ذات الاسناد الديني" ، ضمن "رواق عربى" ، ع/9/1998م.
(26) محمد محى الدين عوض ؛ الاثبات بين الازدواج والوحدة ، 1974م.

(27) أحمد نشأت ؛ رسالة الاثبات ، ج 2.
(28) أحمد موسى سالم ؛ قصص القرآن في مواجهة أدب الرواية والمسرح ، 1977م.
(29) د. سامى حسن نشأت ؛ شرح قانون تحقيق الجنايات ، 1981م .
(30) لواء محمود عبد الرحيم ؛ التحقيق الجنائى العملى والفنى والتطبيقى ، 1963م.
(31) التاريخ الشامل للعالم "بالروسيَّة" ، المجلد 3 ، موسكو 1957م.
(32) سامى صادق الملا ؛ إعتراف المتهم ، دراسة مقارنة ، 1969م
(33) Encyclopedia Britanica, v. 22, London 1965, p. 314
(34) هيثم مناع ؛ الضحيَّة والجلاد ، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، 1995م
(35) هيثم مناع ؛ "الإنسان في الثقافة الاسلاميَّة"، ضمن "رواق عربى"، ع/20 ، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان 2000م
(36) هيثم مناع ؛ الامعان في حقوق الإنسان ، موسوعة عالميَّة مختصرة ، دار الأهالى 2000م
(37) هيثم مناع ؛ حقوق الإنسان في الثقافة العربيَّة الاسلاميَّة ، تقديم أحمد عبد المعطى حجازى، سلسلة "مبادرات فكرية" ، رقم/4، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان 1995م
(38) محمود محمود مصطفى، "ورقة إلى المؤتمر الدولى الثالث لقانون العقوبات"، روما 1953م ، المجلة الدولية لقانون العقوبات 1953م
(39) Igor Bishchenko; International Law, 1989

